

# 莊子論行動——兼論所謂觀點主義\*

蕭振聲\*\*

## 摘要

本文旨在釐清莊子在行動問題上的看法。一般認為，莊子非常重視所謂「觀點」或「相對性」，但這似乎會令得莊子哲學遭受到「自我否定」的挑戰，即：如果觀點的對錯皆相對於不同角度而成立，則莊子哲學本身是否得落入相同的困境？劉昌元先生以觀點主義詮釋莊子，正好表達了上述的質疑。本文認為，這個質疑的出現，是由於將莊子對相對性的強調從他的行動理論中割裂開來所致。為了解消這個質疑，本文主張：莊子建構相對主義不過是起點，他的目的是要將之落實到如何行動的問題上。扣緊這兩個步驟，我將從兩個論旨重構莊子的行動理論。第一個論旨是：各種判斷會相對於不同角度而變異，故判斷本身沒有所謂的普遍性。莊子從指涉、描述、評價三方面證成這個論旨。第二個論旨是：由於判斷本身沒有所謂的普遍性，故行動的方式也沒有所謂的普遍性。這兩個

---

\* 按一：本文作者感激兩位匿名審查人的指正。本文作者根據審查書的意見，對原稿中幾處疏失和錯誤作出了修改。按二：本文初稿曾於東海大學哲學系主辦的『校際博士研究生論文發表會』（2010年5月7日）上宣讀。東海大學哲學系蔡家和教授為本文作者的評論人，他對本文初稿提出了不少有意義的批評。謹此致謝。

\*\* 香港科技大學人文學部博士生。

論旨可組合成一個行動理論：沒有一個判斷能普遍符合所有角度，因而沒有一個行動的方式能普遍適用於所有情況。反過來可以這樣說：就像我們要因應不同的角度而作出不同的判斷，我們亦要因應不同的狀況而施行不同的行動方式。根據上述的理解，對相對性的強調非但不會令莊子哲學遭到自我否定的困擾，它甚至必須被理解為莊子的行動理論賴以成立的基礎。

**關鍵詞：**莊子、相對性、行動

## 一、導言

一般認為，相對主義(Relativism)是莊子哲學中的一個較重要的環節。姑勿論「相對主義」之名是否能恰當地稱呼莊子的某些講法，我們都必須同意，這個進路業已成為詮釋莊子時的一個慣性動作。除了「相對主義」之外，莊子亦常和「游」、「逍遙」、「無待」、「自然」這些詞彙掛鉤。特別在提及莊子哲學中的所謂「功夫」和「境界」時，這些詞彙更是不可或缺的工具。我們常常接觸到這種說法：莊子要求人們破除相對性，以達到絕對的逍遙。或者聽到這種說法：莊子教人順其自然，不可強力而行。這些說法的背後其實有一個模糊的假定：對相對性的強調和莊子所建議的行動方式是互不相容的。根據這個假定，由於莊子所建議的行動方式旨在指導人們達致某種理想的境界（如「逍遙」），而這種境界又不可能是相對的；依此，對相對性的強調必會窒礙人們邁向這種境界的步伐。本文不擬探究莊子有何理想境界，而是要論證一點：相對主義和莊子所建議的行動方式非但不是互不相容，而且前者更是後者得以證立的基礎。兩者之間實有邏輯的連繫。約言之，本文主張：莊子從理論上提出相對主義的立場只是一個起步。他的目的，其實是要藉此探討人在世界中恰當的行動方式<sup>1</sup>。為了說明這個主張，本文嘗試通過兩個論旨來重構莊子的行動理論。另外，我們或許注意到一個問題：如果莊子的行動理論確立足於相對主義，則

---

<sup>1</sup> 這不涵蘊說相對主義是解莊的唯一進路。事實上，對莊子哲學的解釋可以是非常多元的。如郭象以「無待」解莊，成玄英以佛家的「空」義解莊，當代學者以唯心主義甚至禪學傳會莊子，均屬顯例。本文僅針對相對主義一環加以分析，以期讓此一理論在解莊的過程中獲得一個較妥善的地位。詳細論述請見下文。

它必得陷入相對主義的困境。劉昌元先生以「觀點主義」(Perspectivism)詮釋莊子，其對莊子的批評，正是如此<sup>2</sup>。本文亦會指出，莊子在如何行動的問題上並不需要承擔相對主義所要面臨的風險。針對上述的問題意識，本文將從三方面展開討論。首先，我們考察劉昌元先生如何從「觀點主義」的角度詮釋莊子的相對主義，並嘗試檢討劉先生對莊子的批評。接著，我會分析莊子如何從相對主義引申出他在行動問題上的見解。根據這些見解，我們會發現，莊子實不需遭受劉先生的挑戰。而在結論部分，我會對全文作出總結。

## 二、觀點主義的進路

莊子持有一種和相對主義非常近似的立場。大略言之，這個立場的要旨是：從不同的角度出發，我們對同一對象的判斷便有所不同。例如，在稱呼事物時，我們常常叫一個東西為「此」，而稱另一個東西為「彼」。但站在另一個角度看，原先稱為「此」的便應改稱為「彼」，稱為「彼」的卻會改稱為「此」。這種語言上的轉換，出於角度的不同。又如，在視察平面圓形時，從正面看，那當然是圓的；但從側面看，它卻會顯示為橢圓形。這是由於觀察的角度不同。價值判斷也是這樣。對人來說，毛嬙麗姬是美的，但對一頭麋鹿來說則不然。連政治問題亦不免如此。從儒家的立場看，德治是最完美的治國方式。但在墨家或是法家看來，德治殊不可取，別的治國方式才是最理想的。凡此種種差異或對立，悉由不同的立場或角度所致。

---

<sup>2</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第六輯（上海：上海古籍出版社，1995年6月第一版），頁102~115。

劉昌元先生將莊子上述的看法理解為觀點主義。所謂觀點主義是這樣一種理論：任何一個判斷都必須由某個觀點出發，亦即，我們不能脫離任何觀點而作出判斷。這裡所謂觀點(perspective)，意義非常廣泛。它可以是指實際觀察事物的角度，亦可以是指在某個情景下的特殊考量，更可以是指一個人的知識背景。簡言之，凡是在作出判斷時所依據的理由、立場或角度，均能泛稱為「觀點」。由於每個人所依據的理由、立場或角度必定彼此不同，因此，「觀點」這個概念便很容易衍生「相對性」這個概念，由此便引申出相對主義的問題來。

劉昌元先生從三方面說明莊子的觀點主義：經驗的觀點主義、思辨的觀點主義、形上學的觀點主義<sup>3</sup>。他認為，前兩者與相對主義有關，後者則屬於絕對主義<sup>4</sup>。經驗的觀點主義是指，當我們對事物進行描述和評價時，必須受到某個觀點所制約。例如，泰山是大是小？八百歲算不算長壽？不同的觀點各有所見，沒有一個普遍的說法可以滿足每一個觀點。可見在描述時往往會落入被觀點制約的困境。評價的活動尤其如此。西施是否美女？泥沼是否優於高床暖枕？大樹不中繩墨，尚有用否？對於這些問題，我們似乎無法給出固定不移的答案。這是因為不同的主體各有相異的性情或特殊考量，以致大家無法達成共識。

思辨的觀點主義是指，在抽象思維的立場上，每一個概念都是和它的對立項相對而成的。例如「是」和「彼」、「是」和「非」、「生」和「死」、「可」和「不可」等等。因此，從不同

---

<sup>3</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，頁 102~115。

<sup>4</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，頁 102。

的角度考察，一個東西的身分可以非常不同。譬如說，由甲的觀點看，A 是「是（對）」的；但由乙的觀點看，A 卻可能是「非（錯）」的。或者，有一本書在你面前，你會稱這本書為「是（此）」；但如果書本放在遠處一角，你便會稱那本書為「彼」。在作出類似判斷之前，其實我們得先瞭解一個概念及其對立項。回到上述例子，當我們說一個行為是「是（對）」的時候，必須首先知道什麼是「非（錯）」。如果我們說不出何謂「非」，則「是」這個判斷即失去意義。同理，說一個東西在「此（這兒）」時，必須首先知道什麼叫「不在此」（不在這兒或「彼（那兒）」）。倘使沒有「彼」去把「此」的意義彰顯出來，則當我們說書本在「此」時，「此」的提法就是空洞無物的。由此可見，關於「是/非」、「是/彼」、「生/死」、「可/不可」等判斷，得取決於各種不同的觀點。

形上學的觀點主義是指：不從「物」的觀點看事物，而從「道」的觀點看事物。物與物之間是彼此差異的。因此，若從物的觀點下判斷，便會陷入各種對立之中，從而形成是非的衝突。道和物不同。道就是整體。由於道是整體，所以並沒有另一個東西和它對立<sup>5</sup>。由於對立會形成是非，而道又沒有和任何東西形成對立，依此，由「道」的觀點看事物，是不涉及是非的。在這個意義上，我們可以說「道」的觀點是超越是非的。<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> 說一個東西和「整體」對立，涵蘊說那個東西並沒有包含在「整體」之中。這樣，便意味著最少有一個東西是「整體」所不具備的。如此，「整體」便不能算作「整體」。因為「整體」一詞意含著沒有東西在整體之外。據此，如果同意道是「整體」，必須同意在道之外沒有任何和它對立的東西。

<sup>6</sup> 上述對三方面的觀點主義的說明，是作者就劉昌元先生的論述而加以引申的。若有任何誤解，蓋由作者負上全責。

在這裡，莊子似乎要遭受一些挑戰：如果真假、對錯、好壞等判斷全都是相對於不同觀點而成立的話，則由於莊子所謂「道的觀點」也涉及類似的判斷，這樣是否涵蘊著：莊子的理論本身亦是相對於他自己的觀點才能成立？假若如此，則莊子的觀點明顯沒有必然性。理由是「道的觀點」終究沒有逃出觀點的限制。其實這正是劉昌元先生置疑的地方。劉先生有此設問：「如果它（筆者按：莊子的觀點主義）是言之成理的話，那麼莊子自己在哲學上所提的主張是否也是受制於他自己的觀點？如果是的話，那麼他的主張豈不是也是相對的？如果不是的話，那麼何以他自己的主張可以不受觀點的限制？」劉先生的答案是：「如果其他的哲學皆受制於一觀點，莊子對道的解釋也仍然受制於他的觀點。由是觀之，莊子的絕對主義仍然逃不出相對性。」<sup>7</sup>其結論為：「以道觀物並不能真的超越所有的觀點，因為它本身就受道家觀點的限制。」<sup>8</sup>

### 三、對觀點主義的檢討

首先考察觀點主義的核心論旨：「任何判斷必出自某一觀點。」那何謂「判斷」呢？「判斷」是指根據一些立場、角度、前提、理由或原因，對某個事態或對象（或者事態或對象的性質）作出肯定或否定<sup>9</sup>。這些立場、角度、前提、理由或原因，就是所謂的觀點。換言之，「判斷」預設了「觀點」，或說「觀

---

<sup>7</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，頁112。

<sup>8</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，頁114。

<sup>9</sup> 一般來說，「判斷」(judgment)這個概念和「理論」(theory)、「主張」(claim)、「斷言」(assertion)等概念是相通的。在本文中，它們被當作同義語來使用。

點」是「判斷」的必要條件<sup>10</sup>。依此，「任何判斷必出自某一觀點」這個論旨顯然是一個重言句（tautology），亦即它是必然地真的。因為，設若一個說法沒有任何觀點，則它便不能對一個事態或對象作出肯定或否定的斷言。這樣，該說法便等於沒有對那個對象或事態構成任何特定的判斷。

由於「任何判斷必出自某一觀點」是重言句，則它的否定——「某個判斷沒有出自任何觀點」——便為矛盾句。因為這項陳述涵蘊了一個意思：有一個表達某種觀點的判斷沒有任何觀點。這顯然是自相矛盾的。

根據上述重言和矛盾的區分，我們嘗試對劉昌元先生的說法展開探討。劉先生認為：「以道觀物並不能真的超越所有的觀點，因為它本身就受道家觀點的限制。」<sup>11</sup>劉先生提到「超越所有的觀點」，但所謂「超越觀點」是什麼意思？從後一句「因為它本身就受道家觀點的限制」來推敲，所謂「超越觀點」云者，其義當是「沒有受到觀點的限制」。並且，同情地理解，當我們說一個判斷「沒有受到觀點的限制」時，其實等於說那個判斷是沒有根據任何觀點而提出來的。但問題是：依照上述的分析，「一個判斷沒有任何觀點」此一說法是自相矛盾的。因此，若說莊子的「道的觀點」沒有「超越所有觀點」，等於說「道的觀點」沒有自相矛盾。「沒有自相矛盾」是一個語句被視為合理的必要條件<sup>12</sup>。但為何在劉先生的論述下，「沒有自相矛盾」竟似成了莊子

---

<sup>10</sup> 在日常語言中，「觀點」一詞的使用較為寬鬆。當作出一個判斷時，我們往往會說判斷的結果就是我們的觀點。這個時候，「判斷」和「觀點」兩者似乎是同義的。而在本文中，所謂「觀點」僅指作出判斷時的依據。

<sup>11</sup> 劉昌元：〈莊子的觀點主義〉，頁 114。

<sup>12</sup> 自相矛盾的說法在邏輯上必然為假。在邏輯上必然為假的說法是違反理性的（必然



學說中的一個理論困難？我認為這是由於劉先生誤用了「限制」、「制約」、「受制於」這一類批評性的字眼。一個批評性語詞的使用要有意義，它所批評的情況的反面必須要是可能的。舉例說，假若我批評你「不仁」，理由是你沒有伸手援救遇溺的嫂子。我這個批評要成立，條件是你必須具備「援之以手」的能力。倘使你根本沒有「援之以手」的能力——甚或你根本沒有手，則「不仁」這個批評便沒有任何意義。據此，我們可以為批評性語詞的使用方式陳構出一個簡略的原則：一個語詞若要構成實質的批評，則這個語詞所批評的情況的反面必須要是可能的。

劉昌元先生對莊子的批評——莊子受道家觀點限制——正好違反了上述原則。亦即，「限制」作為一個批評性的語詞，其所批評的情況的反面並不是可能的。在劉先生的論述中，「限制」一詞旨在批評莊子的判斷仍然出自某一個觀點（道家觀點），而這一個情況的反面是「莊子的判斷沒有出自任何觀點」。根據上述原則，假若「莊子的判斷仍然受到道家觀點的限制」這個批評要有意義，條件是「莊子的判斷沒有出自任何觀點」必須要是可能的。但問題在於，所謂「莊子的判斷沒有出自任何觀點」（劉先生的用詞是「超越所有觀點」），是一個暗含矛盾的說法，所以此語根本沒有指涉任何可能的情況<sup>13</sup>。基於此，我們可以說，在劉先生的用法中，「限制」、「受制於」等批評性的語詞無法對莊子的「道的觀點」構成任何實質的批評。如果「限制」、「受制於」等語詞沒有起到實質批評的作用，那麼，「莊子的理論仍然受到道家觀點的制約」之類的話語，充其量只是表達了「莊子的理論來自他的道家觀點」這一個人盡皆知的事實罷了。

---

地不合理）。依此，一個說法沒有自相矛盾，乃是它被視為合理的必要條件。

<sup>13</sup> 矛盾的說法必然為假，故不指涉任何可能的事態。

劉昌元先生認為，由於真假、是非、對錯等判斷全都相對於不同的觀點而形成，因此，一個判斷受到觀點制約，便意味著那個判斷本身是相對的。既然如此，由於莊子的觀點主義也受到「道家觀點」的限制，故莊子的觀點主義仍然逃不出相對性。從這一方面看來，即使將莊子的相關論述界定為「觀點主義」而非「相對主義」，似乎亦未能協助莊子擺脫相對性的困擾。在這裡，劉先生自覺或不自覺地作出了一個預設：莊子的哲學觀點和他所要批評的哲學觀點（如儒、墨）是處於相同層次的。因此，當莊子指責其他學派的主張只有「相對性」時，莊子亦不得不接受自己的主張同樣是相對的。在下一節，我會重構莊子的行動理論。根據這個理論，莊子的哲學觀點其實是「第二序」(second order)的，所以他毋需面對第一序(first order)的立場所要面對的挑戰。這一個辯護，或有助於釐清莊子哲學到底有沒有「自我否定」(self-refuting)的問題。

#### 四、莊子論行動

上文指出：莊子建構相對主義的理論不過是起點，他的目的是要將之落實到如何行動的問題上。扣緊這兩個環節，我將從兩個論旨重構莊子的行動理論。第一個論旨是：各種判斷會相對於不同角度而變異，故判斷本身沒有所謂的普遍性。莊子從指涉、描述、評價三方面證成這個論旨。第二個論旨是：由於判斷本身沒有所謂的普遍性，故行動的方式也沒有所謂的普遍性。這兩個論旨可組合成一個行動理論：沒有一個判斷能普遍符合所有角度，因而沒有一個行動的方式能普遍適用於所有情況。反過來可以這樣說：就像我們要因應不同的角度而作出不同的判斷，我們亦要因應不同的狀況而施行不同的行動方式。

## （一）第一個論旨

就第一個論旨來說，以下分為「指涉」、「描述」、「評價」三方面進行討論。

### 1、指涉方面

莊子說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知（筆者按：「知」當為「是」<sup>14</sup>）則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。」（《齊物論》）<sup>15</sup>「是」和「彼」相當於白話的「這」和「那」，屬於指涉性的語詞。在日常語言中，我們會因應不同的角度，稱一個事物的某一面為「這（這一方）」，而稱另一面為「那（那一方）」。而從相反的角度來看，原先被稱為「這」的一面就會被改稱為「那」。可見，在不同的角度下，事物同樣可被稱為「是」和「彼」。這就是所謂「物無非彼，物無非是」。並且，從事物的這一方面來看，我們只能看到這一方面而不能看到那一方面（例如不能看到事物的背面）；從事物的那一方面來看，也只能看到那一方面而無視於其他方面。但無論稱事物的某一方面為「是」或「彼」，其實均已預設了「是」和「彼」的區分。換言之，當我們說「是」時，若這個說法要有意義，則必須預設「非是（或「彼」）」，反過來亦然。「是」是相對於「彼」而言的，「彼」也是相對於「是」而言的。這就是莊子所說的「自彼則不見，自是則知之。故曰彼出於是，是亦因彼」。

---

<sup>14</sup> 「自彼則不見，自知則知之」當為「自彼則不見，自是則知之」。相關考證詳見陳鼓應 注譯：《莊子今注今譯》，（香港：中華書局，2001年2月再版），頁55。

<sup>15</sup> 本文所引用的莊子原文，悉以郭慶藩的版本為據：【清】郭慶藩 著，王孝漁 點校：《莊子集釋（上）》（北京：中華書局，2004年）。

## 2、描述方面

在莊子看來，從不同的角度進行考察，對一個事物（或事情）的描述便有所不同。他說：「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。」（〈齊物論〉）照事物一般的體積來看，秋毫之末是細小的，故可用「秋毫之末是細小的」一語去描述它；但是，從比秋毫之末更小的東西來看，秋毫之末反而是大的。這時，反而可以用「秋毫之末是大的」這個句子描述它了。反過來，對一顆沙子來說，泰山是大的，故可用「泰山是大的」描述它；但對比泰山更大的東西來說，泰山立時會顯得渺小。故又可以用「泰山為小」描述它。

又例如，依一般情況來衡量，出生幾天就夭折的嬰孩，會被認為是短壽的，故能用「這名嬰孩是短壽的」這個句子去描述一名殤子；而享壽八百歲的彭祖，則被認為是長壽的，所以可用「彭祖是長壽的」這個句子去描述彭祖。然而，從（比如）朝生暮死的蟲子看來，殤子反而可被描述為「長壽的人」；對數萬歲的靈龜來說，彭祖則只會被描述為「殤子」了。

由此看來，事物的性質諸如大、小、長、短，常因不同的觀點而變化。從語言的層面看，「泰山為大」、「彭祖為壽」、「泰山為小」、「彭祖為夭」等描述性判斷不是一成不變的，它們會因應不同角度而有調整的空間。

## 3、評價方面

事物本身無所謂價值的高下。一物有多高貴的價值，或者說它有何種價值，取決於我們站在什麼立場。換言之，同一個事物，對於我來說有正面的價值，但對於你來說可能只有負面的價值。莊子深明此理，故曰：「民濕寢則腰疾偏死，歟然乎哉？」

木處則惴栗恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鯀與魚遊。毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」（〈齊物論〉）莊子指出，事物沒有普遍的好壞或美醜。人的本性令人不能躺臥在潮濕之處，否則會罹患疾病；但泥鯁的本性剛好相反。這樣，相對於人和泥鯁的不同立場<sup>16</sup>，潮濕之處遂有好壞之分。在人的眼睛看來，毛嬙和麗姬是美麗的；但在動物的眼睛看來，卻是避之唯恐不及。這樣，相對於人和麋鹿的不同角度，女子便有了美和不美之判。

這裡特別要留意兩個不同的情況：1)對事實本身的稱述；2)根據不同的觀點對事實所作出的說明。莊子的相對主義所關心的是後者而非前者。亦即，莊子所強調的相對性，絕不是指對同一個事實的稱述可因人而異，而是指對於同一個事實，可以從不同的角度作出不同的說明。比方說我站在廬山前面，然後說「這裡有一座廬山」。這一個稱述是對於事實本身的稱述。無論你站在什麼立場看，這個稱述都是真確的。例如，即使甲認為廬山很高、乙認為廬山很矮、丙認為廬山很茂密、丁認為……即使每個人對於廬山抱持不同的看法，都不會動搖「這裡有一座廬山」此一稱述的真確性。反過來，如果面前什麼都沒有，而我卻指著空氣說「這裡有一座廬山」，那麼抱持不同觀點的人都會同意這一個稱述是假的。由此可見，對於事實本身的稱述的真假值，乃是獨立於所謂觀點與角度的。而另一方面，廬山像峰像嶺、是高是低、或遠或近，卻能經由眾多的角度提

---

<sup>16</sup> 不同的本性使人和泥鯁從不同的立場評價事物。

出不同甚至相反的意見。換句話講，對事實本身的稱述並不是相對的，從不同觀點對一個事實所作出的說明才是相對的。後者才是莊子在談及相對主義時所要考慮的問題。

回到上述三個方面。莊子客觀地道出這一個事實：對一個事物（或事情）進行指涉、描述或評價的活動時，我們所採取的不同角度，會令得我們作出不同的判斷。這一個說法，並不是指涉或描述一個事實的某個面向，也不是要評價那個事實——它所代表的正是該事實本身。也就是說，「不同的觀點會產生不同的判斷」這個論旨，是對於某個事實本身的稱述，而不是對某個事實所作出的說明。因此，它本身並不涵有它所要討論的相對性。

## （二）第二個論旨

第二個論旨是：因為判斷沒有普遍性，所以行動方式也沒有普遍性。依此，在不同的環境中，我們要斟酌運用不同的行動方式。以下，我將分析莊子如何由第一個論旨過渡到第二個論旨。

在第一個論旨中，莊子試圖證明：在三種典型的判斷活動中，我們均無法將判斷的結果普遍化——我們不能從任何角度光用「是」或「彼」去稱呼一個事物，不能同時站在相反的立場而宣稱秋毫之末具有「細小」的性質，亦不能說：在萬千種生物的眼內，毛嬙或麗姬皆展示了同等程度的吸引力。根據這種理論，莊子提出了「因是因非」之說，即：由於判斷的是非對錯取決於不同的角度、立場或觀點，因此，要使判斷有一恰當的結果，在判斷之先就得考慮相應的角度、立場或觀點。例如，從不同的角度出發，對事物的稱謂便應有異。所以，在考慮使用「這」還是「那」去稱呼一物時，得先視乎我們站在什

麼角度。我們並不能堅稱在某個特定的角度下，事物都能夠同時被「這」或「那」稱呼。同樣地，從不同方面看，事物會呈現出不同的面目。所以我們必須因應處境的特殊性，對事物給予相應的描述。評價活動也是一樣。對莊子來說，價值因人而異，甚至逐物而變，所以才必須順著人的觀點而厭惡腐鼠，或循著鳥的觀點而肯定腐鼠作為一種食物的價值。

第一個論旨其實為第二個論旨提供了證成的基礎。約略而言，莊子是要試圖在「判斷」和「行動」之間建立某種關係，並嘗試通過這種關係尋求最恰當的行動模式。他在三種典型的判斷活動中，發現了一個事實：這個世界充斥著各種不同的觀點，並不存在一個滿足所有觀點的判斷。由這個發現過渡到如何行動的問題，就變成：這個世界充斥著各種不同的狀況，並不存在一個普遍適用於所有狀況的行動方式。若認為世界上有一種判斷可符合所有觀點或立場，或認為有一種行動方式可運用到千變萬化的情境中，莊子謂之「成心」——將某一種看法視為唯一合法的標準對世界的一切進行仲裁。任何符合自己的標準的，都是合法的；任何抵觸自己的標準的，都是非法的。在莊子看來，假若每個人都死守著自己的成心橫衝直撞，就會導致是非的爭論，甚至對生命構成某種威脅。因此莊子的建議是：不將某一種具體的行動方式視為絕對有效者。在不同環境中，必須考慮個別情況而採取相應的行動。在這裡，我們有必要區別兩種行動的類型：一種是莊子所批判的，即是以特定的行動方式去應付不同的狀況；一種是莊子所建議的，即是以不同而又相應的行動方式去應付不同的狀況。前者的做法是特定的，因而屬於第一序的立場。而後者的做法卻不是特定的，因而屬於第二序的立場。〈齊物論〉中的兩個隱喻——「照之於天，亦因是也」的「天」之喻，以及「樞始得其環中，以應無窮」

的「環中」之喻，同樣是要表述這種靈活而富於彈性的處世技巧。

考慮一下儒墨之相非。儒家和墨家各有其理想的治國方式。儒家重視德治對於維持國家秩序的作用，墨家則主張唯才是用。但莊子則認為它們是不可取的。莊子所以提出反對，不是由於儒墨的主張毫無用處，而是由於其墨守成規的態度——儒墨兩家都認為自己的學說適用於任何的國家甚至是任何的時代。在儒家看來，德治永遠是最理想的治國方式。而在墨家看來，尚賢才永遠是最理想的治國方式。而莊子的立場則是：如果一個國家（乃至一個時代）適合行德治之政，就採用德治的方式；如果一個國家適合行尚賢之策，就採用尚賢的方式。進一步說，如果一個國家適合推行嚴刑峻法，就應當在該國實施法家的管治。莊子認為，這種靈活變通的做法可以避免是非之爭。對於這一個道理的掌握，莊子謂之「明」；而這種靈活變通的做法本身就叫作「因是」——順應具體狀況採取最適當的行動方式。

儒家和墨家（當然包括法家）明顯屬於第一序的立場。因為，它們無論面對什麼情況，都採用同一個特定的觀點——儒家是德治，墨家是尚賢，法家是法治。莊子不然。莊子是第二序的。他的策略是：我們不能預先抱持任何一個特定的觀點。在面對無窮的變化時，我們必須根據形勢選取最恰當的觀點作為行動的指引。就像那位聰明的狙公（〈齊物論〉）——假若猴子今天喜歡朝三暮四，他就用朝三暮四的方式賦茅；假若猴子明天喜歡朝四暮三，他就用朝四暮三的方式賦茅。當然，還有很多種分法，例如朝一暮六、朝二暮五、朝零暮七……但要認清一個事實：沒有哪一種分法是最理想的或最差劣的，哪種分法可取，得視乎猴群的喜怒而定。儒墨之錯，就錯在誤認為某



一種分法永遠是最理想的，而不知道最理想的分法，決定於眾狙當天的情緒變化。

根據上述第一序和第二序的區分，劉昌元先生對莊子的質疑——莊子的道家觀點仍然逃不出相對性——便不能成立。因為，當不同的人設定不同的是非標準，並以此為唯一可行的是非標準時，是非的判斷才有相對性可言。換句話說，在第一序的立場上，是非的判斷才有相對性可言。但莊子不同。他不僅沒有設定自己的是非標準，也沒有以某個是非標準作為唯一可行的是非標準。用原文來說，第一序的立場是「是」，「是」表示各種特定的內容（如德治、法治）。如果特定的內容彼此不一，是非的標準也就彼此不一。這時，是非的判斷便會出現相對性。反觀第二序的立場不是「是」，用莊子的語言來說，那是「因是」——「因是」表示因應具體的狀況，選取某種特定的內容作為判斷的依據。易言之，它本身不包含某種特定的內容（正由於不包含，才要因應狀況去選擇）。既然它沒有特定的內容，便不會涵有特定內容所附帶的相對性。用眾狙的寓言來表示，「朝三暮四是最好的賦芋方式」屬於第一序；「如果猴子喜歡朝三暮四的分法，那麼朝三暮四就是最可行的」則屬於第二序。就前者（第一序）來說，對於認定猴子喜歡朝三暮四的人而言，它是對的；但對於認定猴子喜歡（例如）朝六暮一的人而言，它卻是錯的。這正是是非爭拗的來由。但就後者（第二序）來說，無論一個人認定猴子喜歡哪種分法，都必定同意：假如猴子喜歡朝三暮四，那麼朝三暮四就是最可行的。由這一點看來，後者作為第二序的立場，它並非要對各種情境給予直接回應，而是針對如何回應各種情境的問題作出後設的思考。莊子其他關於行動的論述如「依乎天理，因其固然」（〈養生主〉）、「吾與之虛而委蛇」（〈應帝王〉）、「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且

為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖」(〈人間世〉)，都屬於這種第二序上的提法。在某種意義上，這可算是對於相對主義的應用方式。

## 五、結論

綜言之，本文主要進行一項工作：在相對主義和行動理論之間建立一個邏輯的連結，藉此對莊子哲學提出一個相對來說較為融貫的詮釋。我們知道，一個哲學體系若要被視為完整的哲學體系，則必須最少滿足以下的要求：構成這個體系的各個環節之間具有嚴謹的一致性(consistency)。按照這項要求，若我們同意相對主義是莊子哲學的一個構成要素，則相對主義便不應被認作是莊子要否定的東西。然而，如同引言所指出的，將相對主義視為不相容於莊子哲學的看法不在少數。可是，這些看法恰好和詮釋活動對一致性的追求背道而馳——理由在於，他們一邊廂認為莊子持有相對主義的立場，另一邊廂又認為相對性和莊子對行動問題的論述(或對理想境界的設想)造成衝突，甚至醞釀了自我否定的危機。本文試行將相對主義定位為莊子在行動問題上的立論基礎，並由此為莊子建立一個行動理論，乃是出於對詮釋一致性的訴求。

本文依兩個論旨說明莊子在行動問題上的看法。第一個論旨和相對主義有關：指涉、描述、評價這三種活動不能一成不變，它們要相對於不同的角度來進行。第二個論旨和行動方式有關：由於三種判斷活動的確當性得相對於不同的角度而然，故行動方式的有效性亦得相對於各種情境而然。合而言之，莊子的行動理論是：在充滿變化的世界中，我們不能光靠單一的方式來行動。在面對不同的狀況時，必須率先考慮各種行動方

式在當下的優劣，然後作針對性的抉擇。「因是」這個概念，基本上就是莊子對這種思路的一個概括。由於「因是」不是要提供一個具體的行動方案，而是對採取何種具體行動方案提供後設的思考；據此，「因是」便非第一序的概念，而是第二序的概念。在這個基礎上，莊子的行動理論便和相對主義渾成一體——對相對性的強調不僅沒有為莊子帶來不一致或自我否定的麻煩，它甚至是莊子在建構行動理論時必不可少的一環。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

〔清〕郭慶藩著，王孝漁點校：《莊子集釋（上）》，北京：中華書局，2004 年。

### 二、現代文獻

陳鼓應，《莊子今註今譯》，香港：中華書局，2001 年。

陳鼓應，《老莊新論》，香港：中華書局，2002 年。

劉昌元，〈莊子的觀點主義〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第六輯，上海：上海古籍出版社，1995 年 6 月，頁 102~115。

## **Zhuangzi on Action: With a Discussion on Perspectivism**

**Chun-Sing Siu**

This paper aims to clarify Zhuangzi's view on how to act appropriately in the world. Based on a general view that Zhuangzi pays attention to "perspective" or even "relativity," some have argued that Zhuangzi seems to be self-refuting when building up his philosophy—that is, if, as Zhuangzi himself points out, each and every idea is correct under some standards but incorrect under others, then, consequently, his philosophy cannot be generalized due to the fact that what he claims can only be valid under the standard he himself sets up. Professor Chang-Yuan Liu advances this critique in a paper where he interprets Zhuangzi's view of *Tao* using a Perspectivist approach. But, as will be seen, this criticism inappropriately separates Zhuangzi's emphasis on relativity from his theory of action. To avoid this, this paper argues that Zhuangzi's view of action should be regarded as being grounded in his arguments concerning relativism.

In short, Zhuangzi's theory of action can be construed as consisting of two theses. The first is that each and every judgment is not itself absolutely fixed as it often varies according to different perspectives or standards. It will be argued that Zhuangzi justifies this thesis by introducing three kinds of judgment, i.e. reference, description, and evaluation, with the

second type of judgment being based on the first. Just as no judgment can satisfy all standards, there cannot be a way of acting that can be applied to many different circumstances. In other words, just as corresponding judgments should be made according to different perspectives, we should also adopt different types of appropriate actions when facing different problems. From this we can conclude that there is no reason to attack Zhuangzi by saying that he is definitely self-refuting for, as I shall argue, his emphasis on relativity is theoretically responsible for his theory of action.

**Keywords:** Zhuangzi, relativity, action